

تبیین زیبایی به عنوان مفهوم ثانی فلسفی از دیدگاه علامه طباطبائی

علیرضا قائمی نیا*

مهدی امینی**

چکیده

جستار حاضر با هدف تبیین مبانی فلسفی زیبایی و پاسخ به یکی از مهم‌ترین مسائل زیبایی‌شناسی یعنی اثبات چیستی زیبایی و مفهوم آن در حوزه فلسفه اسلامی معاصر نگاشته شده است. اندیشه‌های علامه طباطبائی به عنوان مهم‌ترین میراث‌دار حکمت و فلسفه اسلامی در عصر حاضر می‌تواند بستر مناسبی برای کاوش‌های فلسفی قرار گرفته، واجد ارزش ذاتی باشد. این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی به کاوش در اظهارات فلسفی علامه راجع به زیبایی در مباحث قرآنی پرداخته، سپس با به‌خدمت‌گرفتن مبانی فلسفی ایشان جایگاه مفهوم زیبایی را در میان اقسام معقولات، تحلیل و تبیین کرده است. تعریف زیبایی و ارائه معیارهای سه‌گانه در صدور حکم زیبایی‌شناختی، عینی و ذهنی بودن حکم زیبایی‌شناختی و درنهایت اعتباری بودن مفهوم زیبایی به عنوان یک معقول ثانی فلسفی از دستاوردهای این جستار می‌باشد.

* دانشیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

** دانشجوی دکتری تخصصی حکمت هنردینی دانشگاه ادیان و مذاهب قم.

واژگان کلیدی: زیبایی، حسن، زینت، معقولات.

مقدمه

فلسفه اسلامی با بیش از هزار سال قدمت، همواره در طول تطورات تاریخی و با توجه به دغدغه‌های حاکم بر زمانه، پویایی و تکامل خود را حفظ کرده است و اکنون می‌توان مدعی شد که حکمت و فلسفه اسلامی یکی از مهم‌ترین پایگاه‌های عقل و معرفت بشری محسوب می‌شود. با وجود این برخی از مسائل فلسفی همانند زیبایی، در میان فلاسفه مسلمان، هیچ‌گاه اولویت چندانی نداشتند؛ هرچند بررسی ریشه‌های این بی‌توجهی در حوصله این مجیزه نیست، به نظر می‌رسد نباید پشتوانه حکمی و معرفتی خود را از وجود این توشه، تهی بینداریم و محصولات فلسفی اسلامی را ناتوان از بحث در این حیطه بدانیم. حسین الصدیق در پایان کتاب *زیبایی‌شناسی و مسائل هنر نزد ابی‌حیان توحیدی* به این نتیجه می‌رسد که دانشمندان مسلمان از میراث علمی و فکری بالایی برخوردارند و می‌توان برخی از مسائل امروز در حوزه زیبایی‌شناسی را در این قلمرو جستجو و دنبال کرد.

وی معتقد است اگر مجموعه این میراث تا کنون کشف نشده است، به معنای نبودن آن نیست؛ بلکه از آن‌روست که بیشتر دانشمندان معاصر تنها به ترجمه آثار زیبایی‌شناسی غربی یا تألیف کتاب‌ها بر اساس دیدگاه‌های غربی می‌پردازند. از نظر او امروزه بسیار ضروری می‌نماید که به تبیین زیبایی‌شناسی از دیدگاه حکیمان مسلمان بپردازیم (ر.ک: صدیق، ۱۳۸۰، ص ۲۹۴-۲۹۵).

با عطف توجه به نکته‌ای که اشاره شد، به نظر می‌رسد در راستای احیا، تصحیح و پرورش این معارف، مراجعه به سنت حکیم مطرح و مفسر اثرگذار معاصر، علامه طباطبایی، ضرورت داشته، می‌تواند بستر ارزشمندی جهت نظریه‌پردازی و استحصال رهیافت‌های مهم باشد که نتایج و آثار درخوری را پدید خواهد آورد؛ چراکه اولاً و بالذات با تبیین نظریه زیبایی‌شناسی علامه، فضا و امکان بیشتری برای نقد و بررسی آثار ایشان مهیا گشته، ثانیاً و بالعرض از این رهگذر می‌توان دیدگاه‌های ایشان را به مخاطبان بیشتری

عرضه کرد. علاقه‌مندان زیبایی‌شناسی، حتی فلسفه هنر که توانایی یا فرصت مطالعه و تحلیل تمامی آثار علامه را ندارند، ولی مایل به دانستن آرای زیبایی‌شناسی وی هستند و از سوی دیگر، پژوهشگران فرهنگ و حکمت اسلامی که در پی شناخت جایگاه نظریات ایشان در زیبایی‌شناسی معاصر هستند، می‌توانند از این دسته کاوش‌ها بهره ببرند.

لازم است ذکر شود که با وجود آنچه پیش‌تر اشاره شد، نباید از نظر دور داشت که کدگشایی از اشارات ضمنی علامه در باب زیبایی با تکیه بر مبانی فلسفی ایشان می‌تواند مبانی محکمی در پاره‌ای از موضوعات زیبایی‌شناسی و هنر تلقی گردد؛ از جمله این مباحث «تعریف زیبایی، حقیقت زیبایی، منشأ زیبایی و ثبات و نسبت زیبایی» است که به فراخور در ذیل تفاسیر آیات قابل جستجو و پیگیری است. علاوه بر این مبتنی بر موضوعات فلسفی طرح‌شده در آثار آن حکیم، از قبیل اصول فلسفه رئالیسم، نه‌ایة‌الحکمة و با استعانت از المیزان می‌توان استنتاجاتی به عنوان مبادی زیبایی انجام داد. از جمله این مباحث «مراتب زیبایی، عینیت و ذهنیت زیبایی، فلسفی بودن مفهوم زیبایی و تحلیل احکام زیبایی ذیل بحث ادراکات اعتباری» ایشان می‌باشد.

هدف اصلی این جستار بررسی و تحلیل جایگاه زیبایی در اقسام معقولات بوده، بر این اساس، مسئله اصلی این جستار چیستی مفهوم زیبایی خواهد بود. مسائل فرعی نیز عبارت‌اند از: تعریف یا معیار علامه برای زیبایی و امور زیبا چیست؟ آیا می‌توان از تعاریف مذکور، مشخصات زیبایی خاص یا زیبایی حسی را استحصال نمود؟ آیا مفهوم زیبایی با عطف توجه به تعریف علامه در این باب می‌تواند یک معقول ثانی فلسفی باشد؟

۱. قلمرو مفهوم زیبایی

معادل زیبایی در زبان یونانی «Kalon» خوانده می‌شود و در انگلیسی «Beauty» است که ریشه لاتین آن «Bellus» به معنای «زیبا» و مشتق از «Belle» به معنای «زن زیبا» است. تعریفی که از زیبایی در فرهنگ فلسفی شده است، از این قرار است:

زیبایی در نظر فیلسوفان صفتی است که در اشیا مشاهده می‌شود و در درون انسان سرور و رضامندی ایجاد می‌کند. زیبایی از صفات چیزی است که

مربوط و متعلق به رضایت و لطف است و یکی از مفاهیم سه‌گانه‌ای است که احکام ارزشی به آنها منسوب است. این مفاهیم عبارت‌اند از: زیبایی، حق، خیر (صلیبا، ۱۳۸۱، ذیل واژه «جمال - جمیل»).

در **دایرةالمعارف هنر** نیز ذیل عنوان زیبایی چنین آمده است:

اگرچه همگان با خاصیت «زیبا» آشنا هستند، مفهوم زیبایی تعریف‌ناپذیر به نظر می‌رسد. گروهی از زیبایی‌شناسان تمایل به نفی وجود زیبایی دارند؛ گروه دیگر آن را ذاتی اشیای مورد تجربه زیبایی‌شناسی می‌دانند؛ برخی نیز به پیروی از افلاطون بر آن‌اند که زیبایی دارای وجود متعالی است (پاکباز، ۱۳۷۹، ذیل واژه «زیبایی»).

فلسفه زیبایی در مراحل نخستین خود، شناختی تجربی یا عملی است که اساساً از موضوعات فلسفه متافیزیک و فلسفه اخلاق جدا نبود و البته این سنت تا عصر جدید نیز دوام و قوام یافت «افلاطون و نوافلاطونیان* و لانگینوس** و پس از آن حکیمان عصر میانه این سنت کهن را حفظ کردند» (Beardsley, 1965, P.24).

اما به مرور «زیبایی‌شناسی» به دانشی نظری مبدل گردید و در نهایت به منزله یک دانش فلسفی مستقل در قرن هجدهم میلادی بنیانگذاری شد. الکساندر گوتلیب باومگارتن (Alexander Gottlieb Baumgarten (1714- 1762)) نخستین کسی است که زیبایی‌شناسی را به مثابه قلمرو ویژه‌ای از مباحث فلسفی مطرح ساخت: «فلسفه امر زیبا*** از زمان آ. گ. باومگارتن، استتیک (Aesthetics) و از دوره روشنگری به بعد زیبایی‌شناسی در زمره رشته‌های فلسفه در آمد؛ اما آغاز تأمل فلسفی درباره امر زیبا- البته به‌گونه‌ای کاملاً متفاوت- به عهد یونان و روم باستان برمی‌گردد» (ریتر، ۱۳۸۹، ص ۱).

* Plotinus رئیس نحله نوافلاطونی که در سده سوم در مصر زاده شد و در فرهنگ یونانی- مسیحی پرورش یافت.

** Longinus فیلسوف، نویسنده و شاعر یونانی.

*** به انگلیسی The beautiful و به لاتین Pulchrum.

«باوم‌گارتن زیبایی‌شناسی را با عنوان "علم معرفت حسی" (science of sensory Knowledge) معرفی کرد؛ اما پس از اندک‌زمانی، واژه زیبایی‌شناسی به بخش خاصی از معرفت حسی منحصر شد و به معنای "علم به زیبایی محسوس" (science of sensory beauty) به کار رفت و همچنین بیشتر در زمینه هنر مطرح شد» (Goldman, 2001, P.54).

کانت بر خلاف باوم‌گارتن بحث از زیبا را از قلمرو مابعدالطبیعه منفک می‌کند و آن را در قلمرو زیبایی‌شناسی قرار می‌دهد و اصطلاح زیبایی را با تسامح به کار می‌برد؛ «زیرا به باور وی در بن اصطلاح زیبایی‌شناسی، این ادعای نادرست وجود دارد که نقادی امر زیبا، موضوع اصول عقلانی است و از همین رو باوم‌گارتن قوانین آن را به علم ارتقا داده است؛ حال آنکه ادراکات زیبایی‌شناسی، غیر مفهومی بوده، قابل انتقال به دانش استدلالی نیستند» (Kant, 1951, P.37).

هگل نیز در مقدمه زیبایی‌شناسی، هر دو اصطلاح «علم معرفت حسی» و «علم به زیبایی محسوس» را گسترده‌تر از معنای دانش مورد نظر خود می‌داند و معتقد است زیبایی‌شناسی، زیبایی را نه در کلیت آن بلکه تنها زیبایی هنر را بررسی می‌کند. تنوع و اختلاف در به‌کارگیری اصطلاح زیبایی‌شناسی و مشکل‌بودن ارائه تعریف دقیق از آن، افرادی همچون کالریج (Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) و همیتون (Sir William Hamilton (1788-185) را بر آن داشت که واژه‌های آشناتر و مناسب‌تری را برای موضوع مورد نظرشان جويا شوند. البته ایشان در گزینش چنین واژگانی که همگان نیز آنها را بپذیرند، ناموفق بودند.*

از این‌رو اصطلاح زیبایی‌شناسی در برخی مکتب‌های فلسفی معنای ویژه‌ای می‌یابد که

* سر ویلیام همیتون در درس‌گفتارهای خود درباب متافیزیک ضمن مخالفت با واژه «Aesthetics» جایگزین «Apolaustic» را برای آن مطرح ساخت که البته از آن استقبال نشد (رک: Hamilton, w; Lectures on Metaphysics; V.1, William Blackwood and sons, Edinburg and (London, P.124).

باید آن را مشترک لفظی دانست و بی توجهی به کاربردهای مختلفش چه بسا گمراه‌کننده باشد. از این مطلب، مسامحه‌ای که در ترجمه «Aesthetics» به زیبایی‌شناسی وجود دارد نیز آشکار می‌گردد. اگرچه با مشخص شدن معنا، منازعه‌ای در لفظ باقی نمی‌ماند؛ به همین دلیل امروزه نیز برخی از زیبایی‌شناسان، زیبایی‌شناسی و اصطلاحات مربوط به آن را خود تعریف می‌دانند و در آغاز بحث، معنای مورد نظر خود را از زیبایی‌شناسی توضیح می‌دهند.

هرچند این نوشتار متولی بررسی و تحلیل مفهوم زیبایی است؛ لیکن لازم است یادآوری شود که واکاوی این مفهوم در بستر زیبایی‌شناسی به عنوان شاخه‌ای از فلسفه طرح و تبیین می‌گردد و به همین دلیل در بحث شناخت زیبایی در اندیشه علامه طباطبایی باید معنای وسیع «فلسفه زیبایی» را مد نظر قرار داد؛ زیرا- همان‌گونه که در مبحث آتی به آن اشاره خواهد شد- تعریفی که ایشان از حُسن ارائه می‌دهند، طیف وسیعی از مصادیق زیبایی را نه تنها در مصنوعات بشری، بلکه در همه آفریدگان مادی - جسمانی - و مجرد را شامل شده، در کانون توجه قرار می‌دهد. هرچند نویسنده در جهت استحصال وجه تمایز زیبایی حسی از غیر آن، مطالب دیگری را در این رابطه سنجیده و ارزیابی می‌کند؛ با این حال، غفلت از این نکته و لحاظ معنای رایج زیبایی‌شناسی به منزله زیبایی محدود به امور محسوس - از جمله زیبایی طبیعی یا مصنوعات بشری - سبب پوشیده ماندن زوایای مهمی از بحث زیبایی شده، درنهایت به توالی ناقص و اشتباه خواهد انجامید.

۲. تعریف حُسن و زیبایی حسی

اظهارات علامه در باب زیبایی و مسائل زیبایی‌شناسی - در تفسیر المیزان - بسیار اندک بوده و تنها بر بخشی از مباحث زیبایی به‌طورکلی و به فراخور مباحث قرآنی اشاره دارد و بحث منسجمی درباره زیبایی و هنر در آثار ایشان یافت نمی‌شود. البته این نکته جای تعجب و شگفتی ندارد؛ زیرا اساساً دغدغه ایشان - همچون حکمای پیش از خود - مسائل زیبایی، هنر و فلسفه آن نبوده است. به علاوه آنچه علامه ذیل زیبایی در المیزان بدان اشاره کرده و به تبیین بحث پرداخته است، از دایره وسیع‌تری نسبت به زیبایی‌شناسی حسی برخاسته از

غرب - البته بعد از رنسانس - برخوردار بوده و نه تنها شامل زیبایی حسی است، بلکه زیبایی درونی یا معنوی و همچنین مجرد را نیز در بر می‌گیرد.

در این بخش واژه‌های حسن، جمال و زینت از گرانه‌های مهم در استحصال تعریف زیبایی محسوب می‌شوند:

حُسن و مشتقات آن در قرآن کریم بسیار پرکاربرد است. در برخی آیات، «حُسن» در زیبایی‌های حسی به کار رفته است و در برخی موارد دیگر، کاربردهای ماده «حسن» معطوف به زیبایی‌ها و امور اخلاقی است. گاه نیز در پیشامدهای خوشایند زندگی به کار رفته است که از دایره زیباشناسی و اخلاق خارج است (تفلیسی، ۱۳۷۱، ص ۷۴).

علامه در تعریف حُسن می‌نویسد:

حقیقت حسن عبارت است از سازگاری اجزای هر چیز نسبت به هم و سازگاری همه اجزا با غرض و غایتی که خارج از ذات آن است؛ بنابراین زیبایی روی به معنای جوربودن و سازگاربودن اجزای صورت از چشم و ابرو و بینی و دهان و غیره است و حسن عدالت سازگاری‌اش با غرضی است که از اجتماع مدنی منظور است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۷۲).

ایشان در موضع دیگری، زیبایی را این‌چنین تعریف می‌کند:

حسن صورت، عبارت است از تناسب تجهیزات آن نسبت به یکدیگر و تناسب مجموع آنها با غرضی که به خاطر آن غرض ایجاد شده، این است معنای حسن، نه خوشگلی و زیبایی منظر یا نمکین‌بودن؛ چون حسن یک معنای عامی است که در تمامی موجودات جاری است (همان، ج ۱۹، ص ۴۹۷).

بنا به تعاریف ارائه‌شده در معنای حسن، فراهم‌آمدن دو شرط، اساسی است:

۱. **تناسب و هماهنگی:** این امر تا اندازه‌ای به هماهنگی نسبت میان اجزای یک شیء باز می‌گردد و بخشی نیز منوط به سازگاری همه اجزا با غرض و غایت موجود در خارج از ذات آن شیء می‌باشد.

۲. **تمامیت:** زمانی که غرض و غایت مورد انتظار از وجود شیء حاصل شود و محتاج چیزی خارج از خود نباشد. البته در این معیار نیز تناسب وجود دارد، لیکن با تناسب اجزا در امور مادی متفاوت است. درحقیقت نسبت بین شیء و غایت مورد انتظار از آن برقرار می‌شود.

با توجه به اینکه، از یک سو، لفظ **تمامیت** - و **کمال** - در تشریح علامه از اصطلاح **حُسن** - ذیل **همین واژه** - موجود بوده و حتی تکرار نیز شده است و از سوی دیگر، **مصادیق حسن و زیبایی** در امور مجرد - مثالی و عقلی - عبارت است از: «سازگاری با غایت نوع شیء»، **برشمردن «تمامیت»** به عنوان دومین مقوم در تعریف حسن، خالی از وجه منطقی نخواهد بود. نویسنده تعریف مذکور از **تمامیت** را مبتنی بر دو بخش مجزا از کلام علامه، **استحصال و استفاده** نموده است. کلام اول ایشان در ذیل توضیحات ایشان در باب حسن و زیبایی است: «... بازگشت زیبایی درنهایت به آن است که یک چیز با آنچه از نوع او به طور طبیعی انتظار می‌رود، سازگار باشد» (همان، ج ۵، ص ۱۰).

در موضع دوم، ایشان با اشاره به نزدیکی معنای **کمال** و **تمامیت**، تعریفی را که از **جانب راغب اصفهانی** در **مفردات** برای مفاهیم **کمال** و **تمامیت** ارائه کرده است، می‌پذیرد: **کلمه اکمال و کلمه اتمام** معنایی نزدیک به هم دارند. **راغب** می‌گوید **کمال** هر چیزی عبارت است از اینکه غرض از آن چیز حاصل بشود و در معنای کلمه **تمام**، گفته است **تمام بودن** هر چیز منتهی شدن آن به حدی است که دیگر **احتیاج** به چیزی خارج از خود نباشد، به خلاف **ناقص** که محتاج به چیزی خارج از ذات خودش است تا او را **تمام** کند (همان، ج ۵، ص ۲۸۸).

همان‌گونه که در کلام علامه نیز صریحاً اشاره شده است، **حسن معنای عامی** می‌یابد که لازمه آن، پذیرش این نکته خواهد بود که **حُسن** گاهی می‌تواند زیبایی نیز باشد. پرسش نهایی با چنین مضمونی به ذهن متبادر خواهد شد که **معیار حسن** به معنای زیبایی چه بوده است و آیا می‌توان این معیار یا قید را در مواضع دیگر از کلام حضرت علامه جستجو کرد؟

جهت دستیابی به پاسخ این پرسش و استحصال نتیجه‌ای شایسته که بتوان به علامه

منسوب داشت باید به سراغ تحلیل مفهوم زینت برویم. علامه مفهوم زینت را عبارت از هر آرایه‌ای می‌داند که انسان برای آرایش خود و اشیا به کار گیرد؛ به گونه‌ای که دل‌ها را مجذوب ساخته، دلربایی کند: «کلمه زینت به معنای هر امر زیبایی است که وقتی منضم به چیزی شود، جمالی به او می‌بخشد؛ به طوری که رغبت هر کسی را به سوی آن جلب می‌کند» (همان، ج ۱۳، ص ۳۳۲).

با این توصیف هر هیئتی که ضمیمه امور شده و با جمال بخشی به آن، منجر به دلربایی گردد، زینت محسوب می‌گردد. پس در این صورت مفهوم «زینت» با آن جنبه‌ای از معنای «حُسن» که در امور مادی لحاظ می‌شود؛ یعنی بحث تناسب و سازگاری اجزای شیء حسن، به لحاظ تعریف و به لحاظ مصداق می‌تواند مرز بسیار نزدیک و مشترکی بیابد؛ به طوری که ارکان به‌کاررفته در تعریف زینت یعنی «دلربایی و جذب» که موجبات سکونت و آرامش در بیننده را فراهم می‌کنند، به عنوان یک فصل و قید مهم در زیبایی و مصداق آن لحاظ شده است که می‌توان از این رهیافت، فرمولی از زیبایی را مبتنی بر استدلال گذشته استحصال کرد: «حُسن + آرایه دلربا = زیبایی».

به نظر می‌رسد در پاسخ به چیستی زیبایی و ماهیت آن که با تحلیل مفاهیم حسن و زینت، مبتنی بر اندیشه قرآنی و فلسفی علامه به دست می‌آید، می‌توان ویژگی‌های زیبایی حسی را بدین ترتیب بازگو کرد و برشمرد:

۱. **تناسب و هماهنگی:** این امر تا اندازه‌ای به هماهنگی نسبت میان اجزای یک شیء باز می‌گردد و بخشی نیز منوط به سازگاری همه اجزا با غرض و غایت موجود در خارج از ذات آن شیء می‌باشد.

۲. **تمامیت:** زمانی که غرض و غایت مورد انتظار از وجود شیء حاصل شده و محتاج چیزی خارج از خود نباشد. لفظ تمامیت - و همین‌طور کمال - در تشریح علامه از اصطلاح حُسن، موجود بوده و حتی تکرار نیز شده است.

۳. **آرایه دلربا؛** نوعی از آراستگی که ضمیمه شیء حَسَن شده و عیب و نقص ظاهری را از آن دور می‌سازد تا انسان به تناسب اقتضائات طبع و ذوق خود مجذوب آن گردد.

اگرچه به سادگی نمی‌توان مدعی شد که این دسته از معیارها بیانگر زیبایی حسی از دیدگاه علامه است، لیکن اگر دست‌کم انتساب این معیارها به ایشان را بپذیریم، چندان گزافه نخواهد بود که بگوییم «هرشئی که واجد این سه شاخصه در اتحاد با هم بدون کم و کاستی باشد زیبا به معنای حسی تلقی می‌گردد».

نکته حائز اهمیت که اشاره بدان موجب غنای بحث و در عین حال تکمیل نکات پیش گفته خواهد شد، کارکرد عینی و ذهنی هر کدام از این سه ملاک، در حکم به زیبایی حسی می‌باشد؛ با این توضیح که دو شاخصه اول که از مقومات مفهوم حُسن است، باید به‌طور مستقل از بیننده، در ابژه عینی موجود باشد؛ اما ویژگی سوم شرایط متفاوتی را می‌طلبد و در واقع تشخیص و ادراک آرایه دلربا، به طرز اجتناب‌ناپذیری با بیننده زیبایی گره خورده و امری ذهنی می‌شود؛ چراکه پای مقایسه، انتخاب و لذت‌بردن مخاطب زیبایی نیز به میان خواهد آمد و هرگونه حکم زیبایی‌شناختی از رهگذر کاربست این وجوه در کنار هم صادر خواهد شد.

ادراک زیبایی حسی، همواره همراه با کیفیات نفسانی مُدرک بوده، با تأثیر مستقیم طبع و نیاز فطری زیباشناختی حاصل می‌آید. بیننده زیبایی در فرایند سنجش و ارزیابی در تعیین شدت و ضعف زیبایی عینی و دریافت آن نقش دارد و علامه نیز غیر مستقیم به این نکته اشاره دارد: «اگر زشت و زیبا، هر دو را ببیند، به سوی زیبا متمایل می‌شود و اگر زیبا و زیباتر را ببیند، به سوی زیباتر می‌گراید» (همان، ج ۱۷، ص ۳۸۰).

شاید بتوان به عبارت دیگر این‌گونه اظهار نظر کرد که زیبایی محصول مشترک جهان عینی و جهان ذهنی است؛ ولی مردم چون موضوع یا خاستگاه زیبایی را در خارج به صورت ارگانیک می‌یابند، به خطا آن را پدیده‌ای عینی تلقی می‌کنند یا اینکه چون درون خود احساس زیبایی می‌کنند، به خطا آن را ذهنی می‌شمارند.

۳. وجوه استعمال مفاهیم اعتباری

یکی از واژه‌هایی که در سخنان فیلسوفان فراوان به چشم می‌خورد و به چند معنی استعمال می‌شود، اصطلاح «اعتباری» است. این اصطلاح از مشترکات لفظی است که باید به تمایز

میان معانی آن دقیقاً توجه کرد تا از هرگونه خلط و مغالطه‌ای در امان بود. طبق یک اصطلاح، همه معقولات ثانیه، خواه منطقی باشند خواه فلسفی، «اعتباری» نامیده می‌شوند؛ حتی مفهوم «وجود» از مفاهیم اعتباری به شمار می‌رود. این اصطلاح در عبارات شیخ اشراق نیز مورد استفاده قرار گرفته است و در آثار مختلف وی درباره «اعتبارات عقلی» به همین معنی بحث شده است.

در اصطلاح دیگری عنوان «اعتباری» به مفاهیم حقوقی و اخلاقی، اختصاص می‌یابد مفاهیمی که در اصطلاح متأخرین مفاهیم ارزشی نامیده می‌شوند؛ چنان‌که در اصطلاح سومی تنها مفاهیمی که به هیچ وجه مصداق خارجی و ذهنی ندارند و به کمک قوه خیال ساخته می‌شوند، «اعتباریات» نامیده می‌شوند؛ مانند مفهوم غول. همچنین «اعتبار» اصطلاح دیگری در مقابل «اصالت» دارد که در بحث اصالت وجود یا ماهیت به کار می‌رود (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۳- نقل به مضمون).

علامه نیز به وجوه متفاوت کاربردهای اصطلاح اعتباری توجه کرده، به یک معنا اعتباری را در مقابل علم حقیقی می‌داند و اقسام آن را به لحاظ عروض در ذهن و اتصاف در خارج بررسی کرده، سپس سه معنای دیگر برای آن برمی‌شمرد:

یکی از معانی آن، اعتباری در مقابل اصیل است. اصیل به معنی آن‌که بالذات منشأ آثار حقیقی است. دوم اعتباری به معنی آنچه دارای وجود مستقل و غیر وابسته نباشد؛ مانند مقوله اضافه که وجودش وابسته به وجود طرفین است. در مقابل حقیقی که موجود فی نفسه است؛ مانند جوهر. سوم معانی و اموری- خواه تصویری و خواه تصدیقی- است که خارج از چهارچوب عمل انسانی تحقق‌پذیر نباشد. اعتباری بدین معنی در واقع کاربرد استعاری مفاهیم حقیقی و نفس‌الامری است در مورد اعمال و حرکات گوناگون انسان و آنچه بدان تعلق دارد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۴۳۹).

باید بر این نکته تأکید کرد که ایجاد این تمایزها میان مفاهیم که از ابتکارات فیلسوفان اسلامی است، فواید فراوانی دارد و عدم دقت در بازشناسی و تمییز آنها از یکدیگر موجب خلط‌ها و مشکلات زیادی در بحث‌های فلسفی شده و بسیاری از لغزش‌های فیلسوفان

غربی در اثر خلط بین این مفاهیم حاصل شده است که نمونه آنها را در سخنان فیلسوفان بزرگ غربی همچون هگل و کانت می‌توان یافت.

۴. اقسام معقولات

بحث ادراکات اعتباری به‌طور عمده در دو اثر مرحوم علامه، یعنی رساله اعتباریات و مقاله اعتباریات طرح و تبیین شده است. علامه در این دو مقام، به‌طور گسترده درباره چگونگی اعتبارسازی ذهن بحث کرده‌اند. ایشان در رساله «اعتباریات» یادآوری کرده‌اند که این بحث در قلمرو علم‌النفس - فلسفه ذهن یا روان‌شناسی فلسفی - قرار دارد و هرچند بحث درباره این نوع ادراکات اعتباری، سابقه‌ای کهن در فلسفه اسلامی دارد علامه تصریح کرده‌اند که چنین بحثی با این نوع از سبک و سیاق، کاملاً بی‌سابقه است.

ادراکات اعتباری، اقسام مختلفی دارند. ابتدا «اعتباریات بالمعنی الاعم» که این ادراکات از سنخ مفاهیم تصویری و نقطه مقابل مفاهیم ماهوی - معقولات اولی - بوده، خود شامل دو دسته‌اند: «معقولات ثانیه منطقی» و «معقولات ثانیه فلسفی». قسم دیگر این ادراکات «اعتباریات بالمعنی الاخص» است که موضوع بحث رساله «اعتباریات» و مقاله «ادراکات اعتباری» - مقاله ششم اصول فلسفه - می‌باشد. این ادراکات اعم از تصورات بوده و بلکه از سنخ تصدیقات می‌باشند و از آنجاکه کاربرد عملی دارند، «اعتباریات عملی» نیز نامیده شده‌اند.

با توجه به اینکه در این جستار، مفهوم زیبایی حسی در کانون توجه قرار گرفته است، از پرداختن به جنبه‌های دیگر بحث - اعتباریات عملی - صرف نظر شده، صرفاً آن دسته از نکاتی مد نظر قرار گرفته و برجسته می‌شود که به وحدت و انتظام منطقی بحث، لطمه‌ای وارد نگردد. بر این اساس قلمرو کاوش به تصورات و انواع معقولات محدود می‌گردد که برخی از آنها اعتباری و برخی دیگر حقیقی می‌باشند:

ادراکات حقیقی انواع مختلفی دارند که ساده‌ترین شکل آنها ادراکات حسی است؛ ولی گونه‌های دیگری از ادراک واقعیت وجود دارد که به‌تنهایی از حس بر نمی‌آید؛ مثلاً درک علیت حرکت دست برای حرکت توپ، هرچند بر بستر چند ادراک حسی صورت می‌گیرد، اما اصلاً درکی عقلی است که در اصطلاح

فیلسوفان مسلمان، ادراکات انتزاعی نام دارد و به نام معقولات ثانیة فلسفی، مشهور است. به هر حال، در مقابل انواع مختلف ادراکات حقیقی، نوعی از درک وجود دارد که به نام «اعتباری» خوانده می‌شود (جوادی، ۱۳۸۲، ص ۵۶).

علامه طباطبایی علم را به دو دسته حضوری و حصولی و نیز علم حصولی را به دو دسته «حقیقی» و «اعتباری» تقسیم می‌کند. مقصود از مفاهیم حقیقی همان معقولات اولی است که مصادیق آنها گاه در خارج موجود بوده، آثار خارجی دارند و گاه در ذهن موجود شده، فاقد آن آثار خارجی‌اند؛ یعنی مفاهیم ماهوی که نسبت به وجود و عدم مساوی‌اند.

علم حقیقی به مفهومی اطلاق می‌شود که در خارج همراه با آثار خارجی خود موجود باشد و در ذهن بدون آثار خارجی مترتب بر آن، مانند مفهوم انسان، موجود باشد و لازمه چنین مفهومی آن است که با وجود و عدم نسبت متساوی داشته باشد و این همان ماهیت است که در پاسخ سؤال آن چیست؟ گفته می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۴۳۴).

لازم است ذکر شود که چون ماهیت به حمل اولی خودش از مفاهیم اعتباری و معقولات ثانوی است، نتیجه می‌گیریم که مقصود از «ماهیت» در عبارتی که از علامه نقل شد، ماهیت به حمل شایع صناعی است؛ یعنی مفاهیمی مانند سیاهی، سفیدی، انسان؛ اما از نظر ایشان موطن ادراکات حقیقی عقل نظری است و بر این امر تأکید دارد که عقل انسان هنگام ادراک معانی حقیقی، عملی جزء اخذ و حکایت انجام نمی‌دهد:

عقل نظری که موطن عمل آن، معانی حقیقی و غیر اعتباری است؛ چه اینکه عمل عقل در آنها تصور آنها باشد یا تصدیق؛ چون این‌گونه مدرکات عقلی برای خود ثبوت و تحقیقی مستقل از عقل دارند و دیگر برای عقل در هنگام ادراک آنها عملی جز اخذ و حکایت باقی نمی‌ماند (همان، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۱۳۴).

این دسته از ادراکات، صرفاً علوم و تصدیقاتی است که تنها حاکی از واقعیات خارجی بوده، مستقل از وجود یا عدم وجود فاعل شناسا موجودند:

علوم و تصدیقاتی که هیچ‌گونه ارتباطی به اعمال ما نداشته و تنها واقعیاتی را

کشف نموده و با خارج تطبیق می‌دهد؛ چه اینکه ما موجود باشیم و اعمال زندگی فردی و اجتماعی را انجام بدهیم یا نه؛ مانند تصدیق به اینکه عدد چهار جفت است (همان، ج ۸، ص ۶۳).

اما در مقابل ادراکات حقیقی، «ادراکات اعتباری» قرار دارند که تنها واجد یک نوع هستی هستند:

مفاهیم اعتباری، غیرماهوی‌اند و این قابلیت را ندارند که هم در ذهن آمده و هم در خارج موجود شوند. در مورد این مفاهیم میان آنچه در ذهن است و آنچه در خارج تحقق می‌یابد، وحدت و عنیت بر قرار نیست؛ به همین دلیل آنها را علم اعتباری نامیده‌اند (شیروانی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۴۰).

مرحوم علامه یکی در اصول فلسفه و روش رئالیسم از مهم‌ترین وجوه تسمیه این معانی به اعتباری را اثبات گونه‌ای از «حکایت» (بیرون‌نمایی) و «اعتبار کاشفیت» می‌داند:

برخی از مفاهیم، ماهیت نیستند؛ زیرا از یک امر ذهنی حکایت می‌کنند که با واقعیت خودش با امور ذهنی متحد است و آن واقعیت حکم است و به واسطه وی ما می‌توانیم یک نوع راهی به خارج از ذهن پیدا کنیم. این‌گونه مفاهیم اگرچه ماهیت و حاکی از خارج نیستند، یک نوع وصف حکایت برای آنها اثبات نموده و اعتبار کاشفیت و بیرون‌نمایی را به آنها می‌دهیم و از همین رو نام «اعتباری» روی آنها می‌گذاریم (همان، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۵۲).

با توجه به بیانات علامه طباطبایی «معقولات ثانی فلسفی» مفاهیمی هستند که به سه دسته تقسیم می‌شوند:

علم اعتباری بر خلاف علم حقیقی است و آن یا از جمله مفاهیمی که حیثیت مصداقشان حیثیت در خارج بودن و منشأ آثار خارجی بودن است... همه اینها مفاهیم معلوم ذهنی است که از حیث مصداق یا خارجی محض است و به ذهن داخل نمی‌شود، مانند وجود و ملحقات آن یا بطلان و نیستی محض است؛ مانند عدم یا ذهنی محض است که هیچ راهی به خارج ندارد (همان، ۱۴۱۴، ص ۲۵۶-۲۵۷).

۱. مفاهیمی که حیثیت مصداقشان در خارج بودن است؛ مانند وجود، وحدت، کثرت و...

۲. مفاهیمی که حیثیت مصداقشان در خارج نبودن است؛ مانند مفهوم عدم...

۳. مفاهیمی که حیثیت مصداقشان در ذهن بودن است؛ مانند مفهوم کلی، جزئی، جنس و

فعل و به این قسم معقول ثانی منطقی نیز گفته می‌شود:

مصادیق دسته نخست تنها در خارج تحقق می‌یابند و هرگز به ذهن نمی‌آیند؛

مصادیق دسته دوم نه در خارج تحقق می‌یابند و نه در ذهن و مصادیق دسته

سوم تنها در ذهن تحقق می‌یابند و هرگز نمی‌توانند لباس وجود خارجی بر تن

کنند. دو دسته نخست همان معقولات ثانوی فلسفی است و دسته سوم

معقولات ثانوی منطقی را تشکیل می‌دهد (شیروانی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۴۲).

بیانات پیش‌گفته درباره معقولات را می‌توان در یک تقسیم‌بندی روشن و عام - به

نحوی که استاد مصباح یزدی طرح کرده‌اند - ارائه کرد؛ البته هرچند ایشان متعرض جایگاه

مفاهیم عدمی در تقسیم‌بندی خود نشده‌اند، با این حال به نظر می‌رسد منافاتی با اساس نظر

علامه طباطبائی ندارد. مفاهیمی را که حمل بر اشیای خارجی می‌شوند بر دو دسته تقسیم

می‌کنند: یک دسته مفاهیمی که ذهن به‌طور خودکار از موارد خاص انتزاع می‌کند؛ یعنی

همین که یک یا چند ادراک شخصی به وسیله حواس ظاهری یا شهود باطنی، حاصل شد،

فوراً عقل مفهوم کلی آن را به دست می‌آورد؛ مانند مفهوم کلی «سفیدی» که بعد از دیدن

یک یا چند شیء سفید رنگ انتزاع می‌شود، چنین مفاهیمی را «مفاهیمی ماهوی یا معقولات

اولی» می‌نامند.

دسته دیگر مفاهیمی هستند که انتزاع آنها نیازمند کندوکاو ذهنی و مقایسه اشیا با

یکدیگر می‌باشد؛ مانند مفهوم علت و معلول که بعد از مقایسه دو چیزی که وجود یکی از

آنها، متوقف بر وجود دیگری است و با توجه به این رابطه، انتزاع می‌شود؛ مثلاً هنگامی که

آتش را با حرارت ناشی از آن مقایسه می‌کنیم و به توقف حرارت را بر آتش توجه

می‌کنیم، عقل مفهوم علت را از آتش و مفهوم معلول را از حرارت انتزاع می‌کند و اگر

چنین «ملاحظات» و «مقایساتی» در کار نباشد، هرگز این‌گونه مفاهیم به دست نمی‌آیند.

این‌گونه مفاهیم را اصطلاحاً «معقولات ثانیه فلسفی یا مفاهیم فلسفی» می‌نامند (مصباح

یزدی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۳-۱۱۸ - نقل به مضمون).

۵. زیبایی به عنوان معقول ثانی فلسفی

در آغاز ممکن است پرسشی به ذهن خواننده خطور کند که آیا مقوله زیبایی از ناحیه حکیمان و فیلسوفان اسلامی، به‌ویژه ملاصدرا و علامه مصداقی از معقولات شمرده شده است؟ نویسنده جستجوی مستوفایی درباب یافتن پاسخ این پرسش انجام داده است و با این حال حتی به پاسخ ضمنی و غیر مستقیم در این زمینه رهنمون نگردیده است. بر این اساس جهت دستیابی به پاسخی مستدل که بتوان آن را به علامه طباطبایی منسوب داشت، باید با عطف توجه به مبانی علامه درباب ادراکات و معقولات اعتباری از یک سو و تعاریف موجود ایشان از حُسن و زیبایی - در المیزان - از سوی دیگر انطباقی ایجاد کرده، به نتیجه نهایی منتهی شد.

در مقام نخست سراغ مفاهیم ماهوی می‌رویم و این پرسش را مطرح می‌کنیم که آیا زیبایی می‌تواند یک معقول اولی یا مفهوم ماهوی باشد؟ پیش‌تر گفته شد که شاخصه اصلی این دسته از ادراکات به عنوان معقولات اولی این است که از ماهیت اشیا حکایت کرده، حدود وجودی آنها را مشخص می‌سازند و مستقل از دریافت‌کننده آنها در خارج موجودند. افزون بر این عروض و اتصاف این دسته از مفاهیم در دو نشئه ذهن و عین است که در خارج همراه با آثار خارجی خود موجود بوده، در ذهن بدون آثار خارجی موجودند که لازمه چنین مفهومی آن است که با وجود و عدم نسبت متساوی داشته باشد که همان مفاهیم ماهوی قلمداد می‌شوند.

تعریف حُسن - زیبایی - در تناسب و هماهنگی، تمامیت و کمال خلاصه می‌شد. اکنون پرسش این است که آیا این مفهوم، مصداقی در خارج دارد؟ بدیهی است که پاسخ منفی است؛ چراکه انسان در مراجعه به خارج نمی‌تواند مصداقی عینی برای حسن بیابد تا از طریق آن وجود ذهنی حُسن را - مانند سفیدی - دریابد. هرچند ویژگی‌های زیبایی در امور عینی موجود است، هیچ‌گاه از لوازم ذاتی یا عوارض آن نیست تا بتوان آن را ذیل معقولات ماهوی گنجانید. از سوی دیگر عبارتی صریح از علامه گره دیگری از بحث

می‌گشاید: «هر مفهومی که هم بر واجب و هم بر ممکن حمل گردد، مانند علم و حیات و امثال آن، از مفاهیم اعتباری است و در غیر این صورت مستلزم آن خواهد بود که ذات واجب دارای ماهیت باشد» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۴۳۷). این اظهار نظر نشان می‌دهد که مفهوم حسن نمی‌تواند ماهوی باشد؛ زیرا در این صورت با اطلاق آن به خداوند متعال که وجود محض است، منافات پیدا خواهد کرد.

تا بدین اینجا با ابطال انطباق حسن با مفاهیم حقیقی می‌توان ادعا کرد که مفهوم زیبایی امری «اعتباری» است. اما آیا زیبایی می‌تواند مفهوم ثانی منطقی باشد؟ گفته شد ویژگی مفاهیم منطقی این است که فقط بر مفاهیم و صورت‌های ذهنی حمل شود و درحقیقت هم عروض و هم اتصاف آنها ذهنی است و از این رو با اندک توجهی کاملاً باز شناخته می‌شوند. از یک سو توصیفاتی از علامه درباب زیبایی های عینی و خارجی موجود است و از سوی دیگر ما نمی‌توانیم منکر ویژگی‌هایی که علامه برای زیبایی در امور عینی برشمرده‌اند، گردیم و چنین استنتاج کنیم که «حسن» مانند «کلیت» صرفاً یک امر ذهنی بوده و قابل حمل بر امور عینی نیست و تنها بر مفاهیم و صورتهای ذهنی صادق است.

درنهایت به گرانگاه بحث، انطباق «معقول ثانی فلسفی» با «زیبایی حسی» خواهد بود. ویژگی این دسته از مفاهیم این است که حیثیت مصداقشان در خارج بودن است و درحقیقت منشأ انتزاع خارجی دارند و به عبارت دقیق‌تر عروض ذهنی ولی اتصاف خارجی دارند. زیبایی مدّ نظر علامه بر اشیای خارجی حمل می‌گردد و مانند مفاهیم فلسفی، بدون مقایسه‌ها و تحلیل‌های عقلی به دست نمی‌آید و هنگامی که بر موجودات حمل می‌گردد، از نحوه وجود آنها - نه حدود ماهوی آنها - حکایت می‌کند؛ شبیه مفهوم علت که بر آتش اطلاق می‌گردد هیچ‌گاه ماهیت خاص آن را مشخص نمی‌سازد، بلکه از نحوه رابطه آن با حرارت که رابطه تأثیر است، حکایت می‌کند.

«زیبایی» نیز به عنوان یک «معقول ثانی فلسفی»، از رابطه بین اجزای یک شیء و تناسب آن با غایت بیرون از ذات خبر می‌دهد که رابطه تناسب و کمال است و به‌واقع در ادراک زیبایی، نوعی از ادراک واقعیت وجود دارد که به‌تنهایی از حس بر نمی‌آید؛ مانند درک

علیت حرکت دست برای حرکت قلم که بر بستر چند ادراک حسی صورت می‌گیرد، تناسب و هماهنگی اجزا با هم و با غایت بیرون از ذات که پدیدآورنده زیبایی عینی است نیز در همگرایی چندین ادراک حسی در کنار هم انتزاع شده، مورد ادراک نهایی قرار می‌گیرد. اما نکته ظریف اینجاست که این فرایند گونه‌ای از درک عقلی است که در اصطلاح فیلسوفان مسلمان، ادراکات انتزاعی قلمداد شده، به نام معقولات ثانیه فلسفی مشهور است؛ افزون بر اینکه حمل حسن و زیبایی به عنوان معقول ثانی فلسفی به خداوند نیز محذوریتی نخواهد داشت؛ زیرا- همان‌گونه که به نقل از علامه اشاره شد- هر مفهومی که هم بر واجب و هم بر ممکن حمل گردد، مانند علم و حیات و امثال آن، از مفاهیم اعتباری است؛ در غیر این صورت مستلزم آن خواهد بود که ذات واجب‌تعالی دارای ماهیت باشد و حضرت علامه در تفسیر المیزان بر این گفته صحه می‌گذارند: «نظریه توحید که قرآن کریم معارف خود را بر اساس آن بنا نهاده... از طرفی علم و قدرت و حیات و مشیت و رزق و زیبایی را به خداوند نسبت می‌دهد و از طرفی همین‌ها را به غیر خدا منسوب می‌سازد» (همان، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۱۶۵).

ویژگی دیگر مفاهیم فلسفی این است که در ازای آنها مفاهیم و تصورات جزئی وجود ندارد:

هر مفهوم کلی که در ازای آن، یک تصور حسی یا خیالی یا وهمی وجود داشته باشد، به طوری که فرق بین آنها فقط در کلیت و جزئیت باشد، از مفاهیم ماهوی خواهد بود؛ به عنوان مثال چنین نیست که ذهن ما یک صورت جزئی و یک مفهوم کلی از علیت داشته باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۴).

با این توصیف سایر مفاهیم فلسفی، همچون زیبایی و حُسن نیز تابع این ضابطه خواهند بود. درحقیقت انتزاع مفهوم زیبایی هیچ‌گاه مصداق جزئی نداشته، تنها به عنوان مفهوم کلی می‌تواند وصف برخی از اعیان بیرونی قرار بگیرد و به اصطلاح بر موضوعات بیرونی حمل گردد.

نتیجه‌گیری

۱. حکم به زیبایی حسی در یک چیز حاصل استجماع یا اتحاد سه ملاک است: الف)

تناسب و سازگاری بین اجزاء؛ ب) تمامیت؛ ج) آرایه دلریا. دو شاخصه اول که از مقومات مفهوم حُسن است، باید به‌طور مستقل از بیننده در ابژه عینی موجود باشد؛ اما ویژگی سوم به طرز اجتناب‌ناپذیری با بیننده زیبایی گره خورده، امری ذهنی می‌شود؛ چراکه پای مقایسه، انتخاب و لذت‌بردن مخاطب زیبایی نیز به میان آمده، هرگونه حکم زیبایی‌شناختی از رهگذر کاربست این وجوه در کنار هم صادر خواهد شد.

۲. با التفات به تعریف علامه از زیبایی و مشخصات آن، «زیبایی حسی» یک «معقول ثانی فلسفی» بوده و بر اشیای خارجی حمل می‌گردد و مانند مفاهیم فلسفی، بدون مقایسه‌ها و تحلیل‌های عقلی به دست نمی‌آید. زیبایی به عنوان یک معقول ثانی فلسفی، از رابطه بین اجزای یک شیء و تناسب آن با غایت بیرون از ذات انتزاع شده، به عنوان یک وصف برای موصوف خود قلمداد می‌گردد و در واقع در ادراک زیبایی نوعی از ادراک واقعیت وجود دارد که به‌تنهایی از حس برنیامده است، بلکه از همگرایی چندین ادراک حسی انتزاع شده، مهیای ادراک نهایی قرار می‌گیرد. افزون بر این حمل حسن و زیبایی علاوه بر ممکنات مادی و مجرد، به عنوان مفهوم ثانی فلسفی، به خداوند نیز محذوریتی نخواهد داشت؛ زیرا به تصریح علامه طباطبایی هر مفهومی که بر واجب و ممکن حمل گردد، از مفاهیم اعتباری است.

منابع و مأخذ

۱. الصدیق، حسین؛ *فلسفه الجمال و مسائل الفن عند ابی حیان التوحیدی*؛ حلب: دارالقلم العربی، دارالرفاعی، ۱۴۲۳ق.
۲. جوادی، محسن، «توجیه جاودانگی اصول اخلاقی بر مبنای نظریه اعتباریات از دیدگاه شهید مطهری»؛ *قیسات*، ش ۳۰، ص ۵۳-۶۸، ۱۳۸۲.
۳. حافظ نیا، محمدرضا؛ *روشهای تحقیق در علوم انسانی*؛ تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۲.
۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ *المیزان فی تفسیر القرآن*؛ بیروت: مؤسسه اعلمی، ۱۴۱۷ق.
۵. —؛ *ترجمه تفسیر المیزان*؛ ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی؛ چ پنجم، انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم: ۱۳۷۴.
۶. —؛ *ترجمه نه‌ایة الحکمة*؛ ترجمه مهدی تدین، به کوشش هادی خسروشاهی؛ چ اول، قم: انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۷.

۷. —؛ **نهایة الحکمة**؛ قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۴ق.
۸. —؛ **اصول فلسفه رئالیسم**؛ قم: انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۹. صلیبا، جمیل؛ **فرهنگ فلسفی**؛ ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۱.
۱۰. پاکباز، رویین؛ **دایرة‌المعارف هنر**؛ تهران: انتشارات فرهنگ معاصر، ۱۳۷۹.
۱۱. مصباح یزدی، محمد تقی؛ **آموزش فلسفه**؛ ج اول، چ چهارم، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل وابسته به مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۳.
۱۲. ریتر، یواخیم، کارل فرید گروندر و گتفرید گابریل؛ **فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفه - فلسفه هنر**؛ گروه مترجمان و ویراستاری محمدرضا حسینی بهشتی و بهمن؛ تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۹.
۱۳. شیروانی، علی؛ **ترجمه و شرح نهایة الحکمة**؛ ج نهم، قم: انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۱۴. تغلیسی، حبیب‌بن‌ابراهیم؛ **وجه قرآن**؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۱.
15. Beardsley, Monroe C.; **Aesthetics from Ancient Greece to the present**; New York, 1965.
16. Goldman, Alan; **The Aesthetics**; the Routledge Companion to Aesthetics, 2001.
17. Kant, I.; **Critique of Judgment**; Trans. J. H. Bernard, New York, Hafner Press, 1951.